محكم

الأخلاق في السياسة

من خلال محاضرة ماكس فيبر "مهنة رجل السياسة والتزامه"

كمال بنعلي

باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

الملخّص:

إنّ ما ننشغل بالتفكير فيه في هذه الدّراسة، هو إشكاليّة عامّة وعريقة ما انفكّت تؤرّق التفكير السياسي، وهي طبيعة العلاقة المفترضة بين الأخلاق والسياسة. لذلك نعاود التفكير فلسفيّاً في هذه المسألة بالاستناد إلى محاضرة فيبر الموسومة بـ**"مهنة رجل السياسة والتزامه"**، لا سيّما أنّ هذه المحاضرة ما تزال تحتفظ براهنيّتها إلى اليوم، وذلك من جهتين على الأقلّ:

أوّلاً: إنّ السّياق الثوري الذي حفّ بإلقاء هذه المحاضرة شبيه إلى حدّ بعيد بالوضع الذي نعيشه اليوم، إذ بعد أخذ الأنظمة الشموليّة في التهاوي تباعاً، يفرض السؤال التالي نفسه: ما هو شكل النظام السياسي الذي يستجيب لتطلّعات إنسان ما بعد الثورة؟ لقد قدّم فيبر حلاً متمثلاً في دولة مهيكلة ومنظّمة بيروقراطيّاً، كما أبدى إعجابه بالكاريزم كرمز لرجل السياسة المفترض. لكن لا يهمّنا الحلّ الذي قدّمه بقدر ما يهمّنا اليوم كيف فكّر في آنيّته، وكيف اضطلع بمسؤوليّته بصفته مفكّراً سياسيّاً.

ثانياً: لقد اتّسم الوضع الثوري في عصر فيبر بـ"حرب بين القيم" التي تعني تعدّد التجاذبات والمماحكات القيميّة، وهو ما نشهد طغيانه اليوم. هل يجب أن يكون العمل السياسي مشروطاً بقيم دينيّة أم ديمقراطيّة أم كونيّة أم براغماتيّة؟ وبالتالي إنّ التردّد بين قيم متباينة - الذي حكم تفكير فيبر في السياسة- هو نفسه ما نلحظ حضوره الحارق اليوم.

في استجماعنا للنقطتين السابقتين، تظهر لنا المشكلة التي نعتزم البحث في تفاصيلها، وهي كيفيّة توحيد الشأن العامّ السياسي حول مشروع مجتمعي مشترك بعدما مزّقته الصراعات السياسيّة، ثم وبالقدر نفسه كيف نؤسّس لقيم متجانسة تكون المرتكز الأخلاقي للفعل السياسي؟ بذلك نفهم رهان تحديد فيبر للسياسة، كمهنة من ناحية، وكالتزام من ناحية أخرى، وهو تحديد يُؤلّف بين القدرة على الفعل وبين الحكمة العمليّة التي ينبع منها ذلك الفعل.

هكذا نستأنف النظر في التساؤل الذي طرحه فيبر أثناء محاضرته، والذي ما زال إلى اليوم يحتفظ بكامل وجاهته: "كيف يطرح المشكل المتعلّق بالعلاقات الحقيقية بين الإيتيقا والسياسة؟". تتفرّع عن السؤال المركزي عدّة إحراجات منها: أيّ علاقة ممكنة بين الممارسة السياسية والإيتيقا؟ وكيف للسائس أن يعيّن فعله في وضع تتجاذبه فيه عدّة عناصر متباينة، منها الاقتناع والمسؤوليّة والمجازفة والمبادرة واتّخاذ القرار الذي قد لا يخلو من ممارسة العنف؟ وإذا كان السائس ملتزماً بالقيم الأخلاقيّة، ألا يمثّل ذلك عائقاً أمام نجاعة فعله؟ أليس من الحنكة السياسيّة أن يستقلّ السّائس عن كلّ ضروب المعايير الأخلاقيّة؟ أم أنّ الفعل السياسي يجب أن يلتزم

بإيتيقا معيّنة كي لا يسقط في الطغيان؟ ألا تمثل الإيتيقا جملة من الضوابط الملزمة والمؤطّرة للفعل السياسي؟ ألا يكفي السائس احتكاره ممارسة العنف كي نترك له أيضاً احتكار القيم الأخلاقيّة وتوظيفها للمزيد من تبرير العنف؟

نحاول في بحثنا أن نفصّل هذه المشكلات، وأن نتعرّف على موقف فيبر منها، ثمّ سننفتح على إجابات أكثر جذريّة من تلك التي قدّمها في محاضرته، وذلك استئناساً ببعض مفكّري الشأن السياسي والأخلاقي في أواخر القرن العشرين.

يحمل العنصر الأوّل الذي يمثّل قطب هذه الدّراسة عنوان "في إيتيقا السياسة"، تناولنا فيه عرض فيبر لقاعدتين أساسيّتين للفعل السياسي، هما: "إيتيقا الاقتناع" و"إيتيقا المسؤوليّة". لقد عدنا إلى المعاجم الفلسفيّة كي نظفر بتعريف دقيق للاقتناع. ثمّ لمّا كان أصلها الديني يعود إلى "إيتيقا الإنجيل المطلقة"، كما بيّن ذلك فيبير، وجدنا تأصيلها الفلسفي في "أخلاق الواجب الكانطية"، لذلك كانت العودة إلى "**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**" ضروريّة. ثمّ انتهينا بعد ذلك إلى التضارب الصارخ بين الاقتناع في نسختيه المسيحيّة والكانطيّة مع الفعل السياسي، وذلك بسبب واقعيّة الثاني ونسبيّته، وإطلاقيّة الأوّل ومثاليّته. هذا الأمر دعانا إلى اختبار "إيتيقا المسؤوليّة في علاقتها بالفعل السياسي" بالاستناد إلى فيبير: حيث قمنا بمقارنة الاقتناع والمسؤوليّة، ثمّ انتهينا إلى أنّ الفعل السياسي لا بدّ أن يشترط المسؤوليّة على النتائج المترتّبة عليه، سلبيّة كانت أم إيجابيّة. إلا أنّ المسؤوليّة كما قدّمها فيبر تبدو ذات مدى محدود كما برّرنا ذلك. لهذا الغرض، انفتحت هذه الدّراسة على مدى وجودي أعمق لمفهوم المسؤوليّة مع جان بول سارتر إذ إنّ الإنسان بإطلاق - وليس السياسي فحسب - محكوم عليه أن يختار الفعل الذي يريد ضمن وضعيّة وجوديّة مخصوصة شرط أن يكون مسؤولاً عمّا يفعل.

أمّا العنصر الثاني، فنقديّ بالأساس لموقف فيبر من الإشكالية موضوع البحث. وقد ركّزنا نقدنا على ما يُسمّى "بالقراريّة الفيبريّة" التي تعني الحياد الكلّي للسياسة عن كلّ المعايير الأكسيولوجيّة، وبالتالي من حقّ السياسي أن يمارس العنف متى كان ناجعاً دون الاحتكام لعقل عملي يكون بمثابة الضابط الأخلاقي. إنّ هذه "القراريّة" أفرزت تبعات كارثيّة على مستوى الممارسة السياسيّة (حروباً عالميّة / أنظمة شموليّة) كما أنتجت تنظيراً سياسيّاً وفلسفيّاً للاستبداد، وقد استندنا في هذا المستوى على نقد كلّ من هابرماس وآلان رونو لمنطق القراريّة. ثمّ بعد ذلك خلصنا، في خاتمة هذا البحث، إلى فتح آفاق نحو الحلّ الفلسفي البديل عن فشل السياسي، فكان حلاّ ذا طبيعة إيتيقيّة من خلال تناول نظريّة الفعل التواصلي لهابرماس.

المقدمة:

إنّ انشغال الفكر الفلسفي بالمجال العملي ومراهنته الدّائمة على توصيف السياسة وتحديد مجالاتها وممكناتها وحدودها ومدى ارتباطها بالأخلاق، هو ما يدفعنا نحو قراءة مُؤلّف ماكس فيبر **"العالم والسياسي"**.

هذا المؤلّف عبارة عن محاضرتين ألقاهما فيبر تباعاً في أواخر سنة 1918، وهما مشروع فيبر للدّولة الألمانية المهزومة بعد الحرب العالميّة الأولى، تحت عنوانين: **"مهنة العالم والتزامه"**[1] و**"مهنة رجل السياسة والتزامه"**.[2] تتجلّى القيمة التاريخيّة لهاتين المحاضرتين في أنّ فيبر ألقاهما في فترات الاضطراب والثورات التي أعقبت سقوط الحكم القيصري وانتشار الفوضى والصّراع على المستقبل بين جملة من التيارات السياسيّة المتنافسة، حيث كان النظام القديم بكلّ تفاصيله آخذاً في التهاوي، لكنّ معالم الوضع الجديد لم تنبجس بعد. لقد اتّسمت حالة الفوضى هذه بعودة المحاربين من الجبهات المنهارة، حيث احتلّوا الشوارع بين برلين وميونيخ وكلّهم تطلّع إلى السّلطة. إلى هذه القوى الصّاعدة توجّه فيبر بمحاضرتيه دون الخروج عن الأطر المعرفيّة الصّاعدة مع الرأسمالية المعقلنة وأصولها الاجتماعيّة والثقافيّة، إذ كان يعتبر أنّ مصير أوروبّا لا بدّ أن يتحدّد وفق ثنائيّة العلم والعمل السياسي: العلم باعتباره معرفة وباعتباره تقنية وتقدّماً واحترافاً، والعمل السياسي، باعتباره مشاركة في إدارة الشأن العامّ وباعتباره مهنة والتزاماً أخلاقيّاً.

إنّ ما ننشغل بالتفكير فيه في هذه الدّراسة، هو إشكاليّة عامّة وعريقة ما انفكّت تؤرّق التفكير السياسي، وهي طبيعة العلاقة المفترضة بين الأخلاق والسياسة. لذلك نعاود التفكير فلسفياً في هذه المسألة بالاستناد إلى المحاضرة الثانية لفيبير الموسومة بـ**"مهنة رجل السياسة والتزامه"**، لا سيّما أنّ هذه المحاضرة ما تزال تحتفظ براهنيّتها إلى اليوم، وذلك من جهتين على الأقلّ:

أوّلاً: إنّ السّياق الثوري الذي حفّ بإلقاء هذه المحاضرة شبيه إلى حدّ بعيد بالوضع الذي نعيشه اليوم، إذ بعد أخذ الأنظمة الشموليّة في التهاوي تباعاً يفرض السؤال التالي نفسه: ما هو شكل النظام السياسي الذي يستجيب لتطلّعات إنسان ما بعد الثورة؟ لقد قدّم فيبر حلاّ متمثلاً في دولة مهيكلة ومنظّمة بيروقراطيّاً، كما أبدى إعجابه بالكاريزم كرمز لرجل السياسة المفترض. لكن لا يهمّنا الحلّ الذي قدّمه بقدر ما يهمّنا اليوم كيف فكّر في آنيّته؟ وكيف اضطلع بمسؤوليّته كمفكّر سياسيّ؟

[1]- Max Weeber, Métier et vocation de l'homme politique, in le savant et le politique, introduit par Raymond Aron, Plon, Paris, 1959

[2]- Ibid.

ثانياً: لقد اتّسم الوضع الثوري في عصر فيبر بـ"حرب بين القيم" التي تعني تعدّد التجاذبات والمماحكات القيميّة، وهو ما نشهد طغيانه اليوم. هل يجب أن يكون العمل السياسي مشروطاً بقيم دينيّة أم ديمقراطيّة أم كونيّة أم براغماتيّة؟ وبالتالي إنّ التردّد بين قيم متباينة ـالذي حكم تفكير فيبر في السياسة- هو نفسه ما نلحظ حضوره الحارق اليوم.

في استجماعنا للنقطتين السابقتين، تظهر لنا المشكلة التي نعتزم البحث في تفاصيلها، وهي كيفيّة توحيد الشأن العامّ السياسي حول مشروع مجتمعي مشترك بعدما مزّقته الصراعات السياسيّة، ثم وبالقدر نفسه، كيف نؤسّس لقيم أخلاقيّة متجانسة تكون المرتكز الأخلاقي للفعل السياسي؟ بذلك نفهم رهان تحديد فيبر للسياسة، كمهنة من ناحية، وكالتزام من ناحية أخرى، وهو تحديد يؤلّف بين القدرة على الفعل وبين الحكمة العمليّة التي ينبع منها ذلك الفعل.

هكذا نستأنف النظر في المشكل الذي طرحه فيبر أثناء محاضرته، والذي ما زال يحتفظ بكامل وجاهته اليوم، "لكن كيف يطرح إذن المشكل المتعلّق بالعلاقات الحقيقية بين الإيتيقا والسياسة؟".[3] تتفرّع عن هذا السؤال المركزي عدّة إحراجات: أيّة علاقة ممكنة بين الممارسة السياسيّة والإيتيقا؟ وكيف للسائس أن يعيّن فعله في وضع تتجاذبه فيه عدّة عناصر متباينة، منها الاقتناع والمسؤوليّة والمجازفة والمبادرة واتّخاذ القرار الذي قد لا يخلو من ممارسة العنف؟ وإذا كان السائس ملتزماً بالقيم الأخلاقيّة، ألا يمثّل ذلك عائقاً أمام نجاعة فعله؟ أليس من الحنكة السياسيّة أن يستقلّ السّائس عن كلّ ضروب المعايير الأخلاقيّة؟ أم أنّ الفعل السياسي يجب أن يلتزم بإيتيقا معيّنة كي لا يسقط في الطغيان؟ ألا تمثل الإيتيقا جملة من الضوابط الملزمة والمؤطّرة للفعل السياسي؟ ألا يكفي السائس احتكاره ممارسة العنف كي نترك له أيضاً احتكار القيم الأخلاقيّة وتوظيفها للمزيد من تبرير العنف؟

نحاول في بحثنا أن نفصّل هذه المشكلات، وأن نتعرّف على موقف فيبر منها، ثمّ سننفتح على إجابات أكثر جذريّة من تلك التي قدّمها في محاضرته، وذلك استئناساً ببعض مفكّري الشأن السياسي والأخلاقي في أواخر القرن العشرين. بناء على ذلك، توخّينا منهجيّة تكون في مرحلة أولى وفيّة لنصّ فيبر، ثمّ تنفصل عنه ـ في مرحلة ثانية ـ إمّا بغاية النقد أو بغاية التجاوز.

يحمل العنصر الأوّل الذي يمثّل قطب هذه الدّراسة، عنوان "في إيتيقا السياسة"، تناولنا فيه عرض فيبر لقاعدتين أساسيّتين للفعل السياسي؛ هما: "إيتيقا الاقتناع" و"إيتيقا المسؤوليّة". لقد عدنا إلى المعاجم الفلسفيّة كي

[3]- Max Weber, le savant et le politique, Plon, Paris, 1959, p. 168

نظفر بتعريف دقيق للاقتناع. ثمّ لمّا كان أصلها الديني يعود إلى "إيتيقا الإنجيل المطلقة"، كما بيّن ذلك فيبير، وجدنا تأصيلها الفلسفي في "أخلاق الواجب الكانطية"، لذلك كانت العودة إلى **"أسس ميتافيزيقا الأخلاق"** ضروريّة. ثمّ انتهينا بعد ذلك إلى التضارب الصارخ بين الاقتناع في نسختيه المسيحيّة والكانطيّة مع الفعل السياسي، وذلك بسبب واقعيّة الثاني ونسبيّته، وإطلاقيّة الأوّل ومثاليّته. هذا الأمر دعانا إلى اختبار "إيتيقا المسؤوليّة في علاقتها بالفعل السياسي" بالاستناد إلى فيبير: حيث قمنا بمقارنة الاقتناع والمسؤوليّة، ثمّ انتهينا إلى أنّ الفعل السياسي لا بدّ أن يشترط المسؤوليّة على النتائج المترتّبة عليه، سلبيّة كانت أم إيجابيّة. إلاّ أنّ المسؤوليّة كما قدّمها فيبر تبدو ذات مدى محدود كما برّرنا ذلك. لهذا الغرض انفتحت هذه الدّراسة على مدى وجودي أعمق لمفهوم المسؤوليّة مع جان بول سارتر، إذ إنّ الإنسان بإطلاق ـ وليس السياسي فحسب ـ محكوم عليه أن يختار الفعل الذي يريد ضمن وضعيّة وجوديّة مخصوصة، شرط أن يكون مسؤولاً عمّا يفعل.

أمّا العنصر الثاني، فنقديّ بالأساس لموقف فيبر من الإشكالية موضوع البحث. وقد ركّزنا نقدنا لما يسمّى "بالقراريّة الفيبريّة" التي تعني الحياد الكلّي للسياسة عن كلّ المعايير الأكسيولوجيّة، وبالتالي من حقّ السياسي أن يمارس العنف متى كان ناجعاً دون الاحتكام لعقل عملي يكون بمثابة الضابط الأخلاقي.

إنّ هذه "القراريّة" أفرزت تبعات كارثيّة على مستوى الممارسة السياسيّة (حروباً عالميّة وأنظمة شموليّة) كما أنتجت تنظيراً سياسيّاً وفلسفيّاً للاستبداد، وقد استندنا في هذا المستوى على نقد كلّ من هابرماس وآلان رونو لمنطق القراريّة. ثمّ بعد ذلك خلصنا إلى الحلّ الفلسفي البديل عن فشل السياسي، فكان ذاك الحلّ إيتيقيّاً من خلال تناول نظريّة الفعل التواصلي لهابرماس.

في إيتيقا السياسة:

ليست السياسة مجرّد هواية أو مجرّد تنظير، إنّما هي ممارسة وفعل يقتضيان اتخاذ القرار، لا سيّما أنّ التفكير والإرادة يستوجبان الإنجاز.

إنّ الفعل قبل إنجازه يحدّد هدفاً ويتطلّب فيما يتطلّبه اختيار أنجع وسائل التحقيق، لذلك نمرّ مع ماكس فيبر من الحديث عن السياسة إلى النظر في إيتيقا السائس ومنهجه فيها أو على حدّ تعبير ريكور "نمرّ من السياسة كمفهوم مجرّد إلى السياسة كفعل، ومن مفهوم السيادة إلى مفهوم السيّد".[4] لكن يبدو أنّ العلاقة بين الغاية والقرار وإنجاز الفعل السياسي هي أكثر تعقيداً وتوتّراً ممّا كنّا نظنّه للوهلة الأولى. إنّه توتّر يعكس تشابك

[4]- Paul Ricœur, histoire et vérité, éd, Cérès, p. 298

العلاقة والتباسها بين السياسة والأخلاق، ولعلّ محاضرة فيبر تندرج ضمن إطار رفع قدر من اللّبس بين إيتيقا السائس ونجاعة فعله المرتبط في الغالب بممارسة العنف. هل نجح فيبر حقّاً في ذلك أم أنّه عمّق المشكل؟ ذلك ما سنخلص إلى الحكم عليه في نهاية هذا البحث.

إنّ "السياسة بوصفها مهنة" قد تكون لغايات مصلحيّة يرتزق السائس فيها، بمعنى أنّه "يمتهنها ليعتاش منها"، وفي المقابل هناك من يمتهن السياسة لخدمتها و"للعيش من أجلها". ضمن هذا السياق الأخير، تكون السياسة التزاماً أخلاقيّاً، وبالتالي يكون ما هو إيتيقي شرطاً لضمان الصفة الأخلاقيّة للفعل السياسي. فكيف يكون فعل السياسي مسؤولاً وملتزماً؟ وماهي الضوابط الإيتيقية التي تمنعه من السقوط في الممارسة السياسيّة اللاأخلاقيّة؟

للإجابة عن هذين السؤالين، أبدى فيبر تردّده بين ضربين من الإيتيقا يوجّهان فعل السياسي، فهل على السائس أن يتصرّف في انسجام مع إيتيقا الاقتناع أم مع إيتيقا المسؤوليّة؟ قبل حسم هذا التردّد الفيبري وجب علينا النظر في خلفيّات ومرامي هذين النوعين من الإيتيقا.

1- إيتيقا الاقتناع:

تعود عبارة الاقتناع (la conviction) في معناها الخاصّ إلى أصل قانوني (juridique)، وهي مصدر لفعل "قنع" الذي يعني "الضرورة التي بمقتضاها يعترف شخص ما - عبر حجج وشواهد - بشيء ما على أنّه حقّ"[5]. أمّا في معناها العامّ والمطلق، فتعني الاقتناع "اليقين الصارم والكافي لأجل تحقيق الفعل"،[6] وبناء على ذلك يمكن أن نقول إنّ عمليّة الاقتناع بقضيّة ما أو بفكرة ما تقصد تحديداً: "إخضاع العاطفة للعقل؛ أي للحقيقة في معناها الصارم"،[7]. وقد صار المفهوم مرادفاً في دلالته النهائيّة: "للصّرامة في الحكم والثبات على مبدأ الالتزام والتمشّي الحذر والمترويّ".[8]

إنّ هذه المعاني التي عرّفنا من خلالها الاقتناع على غرار الصرامة والحكم والالتزام وجودة الرويّة (la prudence)، تكوّن في جملتها ضوابط شخصيّة تشرط الفعل الأخلاقي، وبناء على ذلك، يعدّ الاقتناع بحدّ ذاته شكلاً من أشكال الانضباط أو الالتزام التي يطبّقها الشخص على نفسه كي لا يسقط في ممارسات لا أخلاقيّة.

---

[5]- LaLande dictionnaire philosophique, p. 190

[6]ـ المرجع نفسه، ص 190

[7]- Dictionnaire des notions philosophiques T.I, « conviction »

[8] ـ المرجع نفسه.

إنّ إيتيقا الاقتناع، باعتبارها التزاماً أخلاقيّاً شخصيّاً، تجد الشكل النظري والفلسفي في صياغتها لدى الفيلسوف الألماني كانط، لذلك نرى من الضروري في هذا المستوى من البحث العودة إلى مؤلفه "**أسس ميتافزيقا الأخلاق**" كي نفهم الصياغة الفلسفيّة النسقيّة لهذه الأخلاق من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعدّ فهم الأخلاق الكانطيّة سبيلاً لفهم ما قصده فيبر بأخلاق الاقتناع.

أ- الاقتناع والواجب:

يعدّ إمانويل كانط من أشهر فلاسفة العصر الحديث الذين اهتمّوا بالمشكلة الأخلاقيّة، إذ إنّ السّؤال حول أساس الأخلاق ومبدئها كما يطرحه، كان يتماهى مع السّؤال حول مفهوم الأخلاق باعتبارها واجباً. فما دلالة الواجب الأخلاقي عند كانط؟

- **حدود مفهوم الواجب، باعتباره أمراً شرطياً:**

تحت مفهوم الأمر الشرطي يستحضر كانط مفهوماً فلسفيّاً مميّزاً للواجب الأخلاقي، يستهدف استبعاده ويقدّمه كالتالي "عندما أتصوّر أمراً شرطيّاً، فإنّني لا أعرف مقدّماً ما سوف ينطوي عليه حتى أعطي الشرط الذي يقوم عليه".[9]

حسب مفهوم الأمر الشرطيّ، لا ينطوي الواجب الأخلاقي في ذاته على مضمونه الأخلاقي، بمعنى أنّ الواجب حسب هذا المفهوم ليس في ذاته أخلاقيّاً، بل إنّ أخلاقيّته مشروطة. وبالتالي ما يمثّل شرط الواجب حسب هذا التعريف الفلسفي هو نتائجه المترتّبة ماديّاً عليه؛ أي فوائده المباشرة، ممّا يجعلنا نطابق بين الأخلاقيّة والمنفعة، فكلّ ما هو نافع أخلاقيّ، وكل ما هو أخلاقيّ نافع. حسب منطق الأمر الشرطي النفعي، يكتسب واجب الصّدق ـ مثلاً ـ صفته الأخلاقيّة كواجب من انعكاساته المفيدة على الفرد الذي يتقيّد به، التمتّع بمكانة رفيعة بين المجموعة المحيطة به، فنحن لا نهدف من وراء التقيّد بواجب الصّدق إلا تحقيق ذلك الامتياز النفعي. إلا أنّ كانط يعترض على هذا المفهوم الفلسفي للواجب الأخلاقي، فما هي مبرراته في ذلك؟

أوّلاً: يترتّب على هذا المفهوم للواجب الأخلاقي فقدانه لثباته وتماسكه، فربط الأخلاق بالمنفعة يعني الاعتراف بإمكان تحوّلها حسب تحوّل موقع المنفعة؛ فالصدق ـ مثلاً ـ يظلّ واجباً أخلاقيّاً مادام نافعاً، لكن ليس ثمّة ما يمنع من أن يصبح الكذب واجباً متى صار هو النافع.

9- Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, éd Cérès, p. 102

ثانياً: يترتّب على هذا المفهوم خلط بين نظام الوسائل ونظام الغايات؛ أي قلب التمييز بين النظامين من خلال اعتبار الواجب وسيلة والمنفعة غاية، في حين أنّ العكس هو الصّحيح حسب كانط.

إذا كان كانط يعترض على مفهوم الواجب كأمر شرطي، ما هي طبيعة الواجب الذي تتأسّس عليه الأخلاقية حسبه؟

- **مفهوم الواجب بوصفه أمراً قطعياً:**

في مقابل التعريف الفلسفي السابق الذي يعتبره كانط تعبيراً نظريّاً عن المفهوم "الشعبيّ للأخلاق"، يعرّف الفيلسوف الواجب الأخلاقي كأمر قطعي. على النقيض من الأمر الشرطي يفترض الأمر القطعي أنّ الواجب الأخلاقيّ ينطوي في ذاته على أخلاقيّته "أمّا إذا تصوّرت أمراً قطعيّاً، فإنّني أعرف على الفور ما ينطوي عليه".[10] فواجب الصدق ـ مثلاً ـ أخلاقيّ في ذاته بقطع النظر عن نتائجه، وبالتالي فالكذب في ذاته لا أخلاقي مهما كان مفيداً. ضمن هذا السياق، يختصر كانط الواجب الأخلاقيّ ذاته بصفة مميّزة له، منها يستمدّ أخلاقيّته، وهي صفته كقانون، فعلى حدّ عبارته "إنّه لا يحتوي بالإضافة إلى القانون إلاّ على الضرورة التي تقضي بأن يكون المبدأ الذاتي مطابقاً لهذا القانون".[11] لكن إذا كانت دلالته كواجب أخلاقيّ تتطابق مع معنى القانون فما هو هذا المعنى بالضبط حسب كانط؟

يربط كانط معنى القانون بصفة الكليّة، إذ يقول: "لم يبق شيء على الإطلاق سوى الجانب الكلّي من القانون بوجه عامّ، حيث يجب أن تكون قاعدة (la maxime) الفعل مطابقة له[12]؛ أي أنّ القانون يعرّف حسب كانط بكليّته، لذلك يستحضر معنى الكليّة في تعريفه النهائي للواجب الأخلاقيّ كأمر قطعيّ: "افعل، فقط، طبقاً للقاعدة التي تجعلك تقدر على أن تريد لها في الوقت نفسه على أن تصير قانوناً كليّاً".[13] يقصد كانط بكليّة القانون، قابليّة الاعتراف بتطبيقه من قبل أيّ فرد على الجميع بمن فيهم هو نفسه، فالقانون هو القاعدة التي قبل بتطبيقها "عليّ وعلى غيري بالقدر نفسه". وتبعاً لذلك، فإنّ ما يجعل الصدق واجباً أخلاقيّاً ـ مثلاً ـ هو أنّه يصبح قانوناً كليّاً؛ أي قابلاً لأن يعترف بتطبيقه على الجميع. ولكن على العكس من ذلك، الكذب لا يصلح كواجب أخلاقيّ، لأنّه لا يصلح كقانون كليّ، ذلك أنّ كلّ من يقبل بقاعدة الكذب يطبّقها بصورة جزئيّة، لأنّه يقبل

[10]ـ المرجع السابق، ص 102

[11]ـ المرجع السابق، ص 102

[12]ـ المرجع نفسه، ص ص 102-103

[13]ـ المرجع نفسه، ص 103

بتطبيقها على الآخرين ولا يقبل بتطبيقها على نفسه، فنحن نجيز الكذب على الآخرين، ولكن لا نجيز أن يكذب علينا الآخرون.

إنّ ربط كانط أخلاقيّة الواجب بالكليّة يعني ربط الأخلاق بمعيار عقلي منطقي صرف، ممّا يعني إرجاع تأسيس الأخلاق إلى العقل. تبرز طرافة هذا التصوّر في كونه يأتي كردّ على التعريفات الفلسفيّة السائدة آنذاك للأخلاق كمجال إطاره التجربة والمنفعة. في مقابل ذلك، يؤكّد كانط على البعد الإنساني الواعي للأخلاق، وبالتالي فالتشريع للحياة الأخلاقيّة الفعليّة هو من مشمولات العقل ليس إلا.

إنّ النتيجة الفلسفيّة المترتّبة على هذه الأطروحة بالنسبة إلى حياتنا الأخلاقيّة هي جعل الممارسة الأخلاقيّة لدى الإنسان وليدة الاقتناع الذاتي، فمعنى مقابلة كانط بين الأمر الشرطي كمفهوم زائف للواجب والأمر القطعي بوصفه مفهومه المطابق، هو أن نتعلّم على صعيد حياتنا الفعليّة أن نطيع الواجب لذاته، وليس لنتائجه المترتبة عليه؛ أي أن نتعلّم أن نفعل أخلاقيّاً عن اقتناع. لكن إذا كانت الأخلاق الكُليّة بالمعنى الكانطي تحيلنا على مجال المطلق: ما يجب أن يكون، فإنّ السياسة تحيلنا على النسبيّة وترتبط بما هو كائن، ذلك أنّ ما توجبه القيم من نموذجيّة لا يمكن أن يتجسّد في واقع يختلف فيه البشر وتتصارع فيه نوازع البقاء ودوافع الأنانيّة والمنافسة من أجل التفوّق والغلبة، وهذا في المجالين: الطبيعي والمدني.

لذلك تبدو الأخلاق المطلقة أبعد ما تكون عن الواقع والتاريخ، هي كذلك متعالية على الإنسان المحكوم بتغيّرات الواقع وبالنزعات الطبيعيّة فيه: بالفعل والانفعال وبالتأثير والتأثّر... إنّ الأخلاق المطلقة قدسيّة حتى أنها تكاد تكون حكراً على أبطال الميثولوجيا وعلى الأنبياء وصحابتهم، لذلك يكون الالتزام اللاّمشروط بالواجب الأخلاقي متعالياً على القرار السياسي الذي قد يقتضي مثلاً تقديم مسألة على أخرى، كما يتطلّب المرونة والدبلوماسية في اتّخاذ المواقف.

يعدّ نقد فيبر مزدوجاً، إذ هو لا يكتفي بنقد النسخة الكانطيّة لإيتيقا الاقتناع، بل يذهب أبعد من ذلك نحو دحض النسخة التي تترجمها الأخلاق المسيحيّة التي يسمّيها بـ"إيتيقا الإنجيل المطلقة"، ويعتبر محدوديّتها في توجيه الفعل السياسي نظراً لقدسيّتها المطلقة والمتعالية على واقع البشر.

ب- الاقتناع والفعل السياسي:

لقد قام فيبر بمقارنة بين إيتيقا الإنجيل المطلقة وإيتيقا رجل السياسة ليصل في النهاية إلى استنتاج مثاليّة الأولى وواقعيّة الثانية. إذا كانت "الإيتيقا المطلقة" أو المسمّاة أيضاً "بموعظة التعالي" (le sermon sur la montagne)، تختصّ بطابعها اللامشروط وبتعاليمها الثابتة عبر الزمن، فإنّ الفعل السياسي يعدّ مشروطاً

بمعطيات تتعلّق بحالات مخصوصة (casuistique) معرّضة دوماً للتغيّر. إنّ رجل السياسة ـ باعتباره مدبّر الحياة الاجتماعيّة ـ مدعوّ بالضرورة إلى ضمان أكبر قدر ممكن من الخير والسلم الاجتماعيّين. لذلك له كامل المشروعيّة في تطبيق القانون لفرض الانضباط بالعمل على "القضاء على الملكيّة عبر الأداء أو الانتزاع؛ أي عبر فرض الانضباط والنظام على الجميع دون استثناء".[14] إلاّ أنّ تطبيق القانون وفرض الانضباط بالمعنى السياسي لا يمكن أن يتحقّق دون استعمال العنف، باعتباره "وسيلة السياسي النوعيّة". يتّخذ العنف في هذا السياق كامل المشروعيّة، لأنّه يستهدف رهاناً مفيداً للمجتمع ككلّ، وهو القضاء على العنف غير المشروع الذي قد يهدّد السلم الاجتماعي، لذلك يقول السياسي: "يجب أن تواجه الشرّ بالقوّة، وإلاّ ستصبح مسؤولاً عن طغيانه".[15]

نلاحظ أنّ اتّقاء شرّ العنف باستعمال القوّة هو فقط من مشمولات السياسي، وهو من باب التزامه الأخلاقيّ تجاه مجتمعه.على العكس من ذلك، تظهر إيتيقا الإنجيل المطلقة تعاليها على عالم الصّيرورة الإنسانيّ"، حيث تقول لنا إيتيقا الحبّ المثالي: لا تقاوم الشرّ بالقوّة"،[16] إذ مهما كانت الظروف ومهما كان استعمال القوّة نافعاً، لا غنم يبرّر استعمال القوّة الماديّة. يتعمّق هذا التضارب بين التصوّرين في ما يسمّيه فيبر بـ"واجب الحقيقة" (le devoir de vérité). إنّ هذا الواجب بالنسبة إلى صاحب الإيتيقا المطلقة غير مشروط بأيّ ظرف كان، لذلك على من يعتقد فيه أن يصرّح بالحقائق ـ سواء الاجتماعيّة منها أو المثاليّة ـ بكلّ حذافيرها دون حساب أو مداورة، وذلك كي يكون منسجماً مع قناعته الدينيّة. أمّا إذا كان هذا التّصريح بالحقائق مضرّاً بالسلم وبالخير الاجتماعيين، فإنّه يتنصّل من تحمّل مسؤولية تلك النتائج الوخيمة، لأنّ تصرّفه كان فقط عن اقتناع، طبقاً للواجب باعتباره أمراً قطعيّاً لا شرطيّاً وفق تعبير الفلسفيّة الكانطيّة.

بالنسبة إلى رجل السياسة، فالأمر مختلف جدّاً، إذ إصداعه بأيّة حقيقة يتطلّب منه عدّة إجراءات منها الترويّ والحساب والمشاورة والمناورة، لأنّه يحمل في شخصه رهان الدولة والمجتمع. إنّ على السّياسي قبل كشف أيّة حقيقة أن يتوجّه بها ـ قصد المشاورة ـ إلى كلّ المؤسّسات المكوّنة للدولة على غرار البرلمان والوزارات والإدارات المختصّة ومكوّنات المجتمع المدني... إنّ هذا التشاور يؤكّد على الطابع العقلاني والتشاركي للعمل السياسي الذي يتطلّب جودة الرويّة كشرط أساسيّ قبل كشف أيّة حقيقة، ذلك أنّ السّياسيّ لا يحسب فقط المبادئ، بل عليه أن يحسب أيضاً وربّما بشكل أكثر عمقاً، النتائج المترتبة على فعله، لأنّه سيتحمّل مسؤوليّة النجاح وكذلك مسؤوليّة الفشل.

---

[14]- Max Weber, Le savant et le politique, Plon, Paris,1959, p. 170

[15]- المرجع نفسه، ص 170

[16]- المرجع نفسه، ص 170

بعد متابعة نصّ فيبر في مقارنته بين إيتيقا الإنجيل المطلقة وأخلاقيّة الفعل السياسي ننتهي إلى النتائج التالية التي نوجزها في ثلاث نقاط:

1- الطابع اللاّتاريخي للإيتيقا المطلقة، لذلك فهي تتعالى على الواقع الإنساني المحكوم بالصيرورة.

2- النزعة النخبويّة للأخلاق المطلقة، إذ لا يقدر عليها "إلاّ من كان قدّيساً أو على الأقلّ يريد أن يكون كذلك، ويعيش كالمسيح وصحابته"،[17] بينما ميدان الفعل السياسي يعدّ إنسانيّاً بامتياز؛ أي يحترم السياق التاريخي الذي يفعل داخله.

3- إنّ صاحب الإيتيقا المطلقة للإنجيل لا يكترث لأحداث هذا العالم ومتغيّراته، بل إنّ همّه الوحيد هو أن يكون فعله محترماً لصفاء قناعاته التي يعتبرها خيّرة بإطلاق، وإذا كانت نتائج ذاك الفعل وخيمة وكارثيّة، فإنّه لا يتحمّل مسؤوليّتها، بل "العالم أو رداءة البشر أو الله لأنّه خلق البشر على تلك الشاكلة"[18] هم من يتحمّلون مسؤوليّة تلك النتائج. لعلّ هذا التنصّل من مسؤوليّة النتائج المترتّبة على الفعل هو ما يجعل المعتقد في إيتيقا الإنجيل المطلقة على مسافة من حياة الإنسان الواقعيّة. في حين أنّ السياسيّ يعدّ رجلاً ميدانيّاً (un homme d'action) الأمر الذي يجعله مسؤولاً بالمعنى الإيتيقي والسياسي عن تبعات فعله.

إلا أنّ ما يمكن أن ننتهي إليه في هذا المستوى من البحث هو أنّ منطلقات إيتيقا الاقتناع لا تكفي كي يكتسب الفعل السياسي كامل صفته الأخلاقية، لذلك سيتولّى فيبر تناول مشكل "الالتزام السياسي" من زاوية نظر مغايرة، وهي زاوية نظر إيتيقا المسؤولية.

2- إيتيقا المسؤوليّة:

تعني عبارة "مسؤوليّة" (wortlichkeit Ver) بصورة عامّة: "الوضعيّة أو الخاصيّة التي يكون عليها من قد يُدعى إلى الحكم على حدث ما".[19] إلا أنّ الحكم المسؤول يتغيّر بتغيّر الظرف والميدان، لذلك سنرصد مع لالاند ثلاث دلالات لعبارة "مسؤوليّة".

أوّلاً: يمكن أن نتحدّث عن "**مسؤوليّة مدنيّة**"، وهي التي تعني ضرورة تعويض الضّرر الذي قد يحدث للغير، وذلك وفق نظام معيّن وتحت شكل قانونيّ محدّد".[20] وبالتالي يتعلّق الأمر في هذا السّياق بقانون مدنيّ

---

[17]- المرجع السابق، ص 170

[18]- المرجع السابق، ص 172

[19]- LaLande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, éd, PUF, Paris, 1996, p. 926

منظّم للعلاقات الإنسانيّة يتعيّن على الجميع طاعته، حتى نتفادى الضرر المادّي أو المعنوي الذي قد يحصل لأيّ كان.

ثانياً: نتحدّث قانونيّاً عن **"المسؤوليّة الجزائيّة"** التي تعني "الوضعيّة أو الخاصيّة لمن يمكن أن يكون محلّ تتبّع جزائي بسبب ارتكابه لجريمة أو لتجاوز معيّن"، حيث تعني المسؤوليّة ضمن هذا الإطار ضرورة طاعة القوانين الجزائيّة المنظّمة من قبل مؤسّسات مختصّة.

ثالثاً: يتعلّق الأمر بـ**"المسؤوليّة الأخلاقيّة"** التي تعني "وضعيّة فاعل عاقل بالنظر إلى الأفعال التي يصبو إلى تحقيقها". إنّ هذا الضرب من المسؤولية لا ينتظم تحت طائلة قانون أخلاقي مؤسّس مسبقاً فقط، بل يرتبط بعمق بالوعي الأخلاقي للفاعل بما هو ضميره الباطني.

ما يمكن أن نستنتجه بعد عرض هذا التحديد المعجمي للمسؤولية، هو أنّ هذه الأخيرة يجب أن تستجيب لنوعين من الضوابط: من ناحية هي مسؤولية تجاه القانون في أبعاده المدنية والجزائية والأخلاقية، ومن ناحية أخرى هي مسؤولية تجاه الضمير الأخلاقي للفاعل. فما يجعل فعلاً ما أخلاقيّاً هو مدى استجابته لهذين الشرطين: الأوّل هو شرط موضوعي مؤسّساتي. أمّا الثاني، فشرط ذاتي بمعنى الالتزام.

إلاّ أنّ المشكل الذي يطفو على سطح البحث ـ ضمن هذا السّياق المخصوص ـ هو أين نصنّف المسؤوليّة السياسيّة؟ هل يمكن أن تستوعب الدلالات الثلاث التي حدّدها لالاند في معجمه؛ وبالتالي تكون هذه الدلالات بمثابة التأطير النظري للفعل السياسي؟ أم أنّ الأمر يتعلّق بخصوصيّة هذا الأخير، وبالتالي بخصوصيّة "مسؤوليّته"؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، نعود إلى نصّ فيبر كي نتبيّن طبيعة العلاقة بين المسؤوليّة والفعل السياسي.

أ- المسؤوليّة والفعل السياسي:

بعد تبريره للتناقض العميق الذي يشق إيتيقا الإنجيل المطلقة من جهة والفعل السياسي من جهة أخرى، يتوجّه النصّ الفيبري للتعبير عن تردّده بين قاعدتين أساسيتين توجّهان السلوك الإنساني عموماً والفعل السياسي خصوصاً، إذ أنّ "كلّ نشاط (activité) إيتيقي يمكن أن يستجيب لقاعدتين مختلفتين ومتناقضتين كليّاً: يمكن أن يوجّه إمّا وفق إيتيقا المسؤوليّة أو وفق إيتيقا الإقتناع".[21]

---

20 - المرجع نفسه، ص 926

[21]- Max Weber, Le savant et le politique, Plon, Paris, 1959, p. 172

هذا التردّد بين القاعدتين الإيتيقيّتين هو ما دفع فيبر نحو المقارنة بينهما، وذلك ليحدّد الأساس الذي يمكن أن يرتكز عليه الفعل السياسي. فإذا كان صاحب إيتيقا الاقتناع (Le partisan de la conviction) يقوم بواجبه ويتنصّل تماماً من النتائج المحايثة لفعله، فإنّ صاحب إيتيقا المسؤولية يتحمّل تبعات فعله سواء أكانت خيّرة أم ضارّة، وإذا كان صاحب إيتيقا الاقتناع لا يحتمل لا معقوليّة العالم من خلال انتشار الشرّ بكلّ معانيه، بما في ذلك استعمال العنف، فإنّ صاحب إيتيقا المسؤوليّة يبرّر لجوءه إلى العنف أحياناً بتحقيق الخير العامّ للجميع.

إنّ الاختلاف واضح بين إيتيقا مطلقة مستمدّة من الدين المسيحي، حيث لا همّ لمن يعتقد فيها سوى صفاء المبادئ وسلميّتها، وبين إيتيقا مشروطة بالظرف الإنساني المفتوح على كلّ الإمكانات، وبناء على هذا التناقض، فإنّ تعاليم الاقتناع تظلّ متعالية على الشأن العام الإنساني، وبالتالي لا تصلح كأساس لحياة الإنسان الأخلاقيّة وخاصّة حياته السياسيّة. لذلك ينأى المسيحي بنفسه عن السياسة، باعتبارها أحد أهمّ شرور هذه الدنيا كما يؤكّد على ذلك فيبر: "إنّ المسيحيين الأول يعرفون جيّداً أنّ العالم ظلّ محكوماً بمجالين، وأنّ الفرد الذي يتحالف مع السياسة ـ أي مع وسائل القوّة والعنف ـ ينتهي إلى وفاق مع قوى شيطانيّة".[22] على العكس من هذه الرؤية "المشيطنة" للعالم الحسّي برُمّته، بما في ذلك المجال السياسي، يعتبر صاحب إيتيقا المسؤولية أنّ هذا العالم الحسّي الذي نعيشه يمثل قدر الفعل الإنساني، إنّه عبارة عن مصير لا بدّ من مواجهته، باعتبارنا بشراً. أن تكون السياسة محكومة بقوى شيطانيّة فليس معنى ذلك أن ننأى بأنفسنا عنها، بل على السياسي المتسلّح بإيتيقا المسؤوليّة أن يواجه شرورها الممكنة، وأن يتحمّل مسؤوليّة ما قد يتبع ممارستها من عنف. إلا أنّه رغم هذا التقابل الجذري بين منطلقات وخلفيّات كلّ من إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤولية، فإنّ فيبر يحاول أن يجد نوعاً من التكامل بينهما، ورجل السياسة سيكون المحلّ الذي يتحقّق فيه هذا التكامل، "إنّ إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤولية ليستا متنافرتين، بل إنّهما متكاملتان وتكوّنان معاً الإنسان الأصيل. ذاك هو الإنسان القادر على "الالتزام السياسي".[23]

وفق هذا المنطق الفيبري يعدّ التوفيق بين إيتيقا المبادئ (الاقتناع) وإيتيقا التبعات أو النتائج (المسؤوليّة) شرط إمكان "الالتزام السياسي"، لكن لم يبيّن لنا فيبر عمليّاً كيف يتمّ هذا التوفيق، ممّا يجعلنا نشكّ في إمكانه، ونعتبره مجرّد تلفيق نظري. إن كان الأمر يتعلّق بتوفيق أم بتلفيق ذاك ما سنتعرّض له لاحقاً في القسم المخصّص لنقد تصوّر فيبر حول علاقة الأخلاقي بالسياسي. لكن في هذا المستوى من البحث نعتبر أنّ هذا

---

[22]ـ المرجع نفسه، ص 176

[23] ـ المرجع نفسه، ص 183

الموقف الفيبري لا يخلو من طرافة، باعتباره تجاوزاً ـ وإن كان بشيء من الضبابيّة ـ الفصل التامّ بين إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤولية، كما تجاوز بالقدر نفسه قطع الصلة بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، بما أنّ الاقتناع والمسؤولية في تكاملهما تتحقّق شخصيّة رجل السياسة الملتزم.

بناء على ذلك، يمكن لرجل السياسة "أن يفعل تحت طائلة الواحدة والأخرى، باعتبار أنّ إيتيقا الاقتناع لا تعني غياب المسؤولية، ولا هذه الأخيرة تعني غياب الاقتناع. إنّ على رجل السياسة (في نظر فيبير) أن يوفّق بين الاقتناع والمسؤوليّة وإلا فلن يكون سوى هاو أو انتهازي".[24] فكيف إذن يكون رجل السياسة محترفاً وملتزماً في سلوكه لا انتهازياً وهاوياً؟ أو بتعبير أوضح، ما هي الخصائص التي يشترط فيبر توفّرها في السياسي كي يكون متقناً لمهنته وملتزماً بأخلاقيتها؟

للإجابة عن هذا السؤال، يقدّم فيبر ثلاث خصال أساسيّة تكوّن في مجملها شخصيّة السياسي الأصيل (l'homme politique authentique)، وهي الشغف (la passion) والشعور بالمسؤولية (le sentiment du responsabilité) والنظرة الثاقبة (le coup d'œil). على رجل السياسة قبل كلّ شيء أن يكون شغوفاً بالقضيّة التي يعتزم الدّفاع عنها، وذلك بالتفرّغ الكلّي لأجلها، ممّا يعني أنّ الشغف لديه هو "الإخلاص الشديد لقضيّة ما الذي يناقض الانفعال العقيم".[25] ثمّ من واجب السياسي أن يكون شاعراً بالمسؤولية الملقاة على عاتقه، بمعنى أن يكون فعله نابعاً من ضمير أخلاقي يضع في حسبانه كلّ النتائج التي قد تترتّب على فعله ويلتزم بتحمّلها حتى لو كانت مخيّبة للآمال أو كارثيّة. كما عليه أن يتمتّع بنظرة ثاقبة تعكس ترويه ورصانته في مواجهته لأيّة قضيّة قد تعترضه وتعترض مجتمعه. إنّ فيبر يعتبر هذه الخاصيّة مهمّة جدّاً، لأنّها بمثابة "المحرار" الذي يحسب كيفيّة الحفاظ على التوازن داخل المجتمع في حاضره وفي مستقبله "النظرة الثاقبة هي الخاصيّة النفسيّة الحاسمة لرجل السياسة".[26] ويكمن طابعها الحاسم في قيمة الرّهان الذي تحمله، إذ لو كانت نظرة السياسي محدودة أو غير استشرافية وانفعالية، فإنّ ذلك قد يهدّد مجتمعاً بأسره، ليس في سلمه فحسب، بل في حياته.

إنّ رجل السياسة كما يصفه فيبر مجبول على مواجهة خطر داهم يتمثّل أساساً في ممارسة العنف لأجل تحصيل الخير الاجتماعي، يكمن هذا الخطر تحديداً في تبرير العنف تحت طائلة تحقيق الخير للجميع، حيث يقبل على تطبيق المبدأ البراغماتي في السياسة، وهو الغاية تبرّر الوسيلة: نجد من ناحية مغريات الغاية، ومن

---

[24]- Julien Freund, Politique et impolitique, éd, Sirey, 1987, p. 235

[25]- Paul Ricœur, Lecture I, p. 237

[26]- Max Weber, le savant et le politique, Plon, Paris, 1959, p. 163

ناحية أخرى خطر الوسيلة التي قد تكون عنيفة، وبالتالي كأنّنا برجل السياسة مفروض عليه دوماً أن يكون في وضعيّة قصوى ومحرجة، إذ هو يتموقع على حافة الاستبداد من ناحية بسبب ممارسة العنف "كوسيلة نوعيّة للسياسي"، ومن ناحية أخرى مفروض عليه بالقدر نفسه تحقيق السلم والخير الاجتماعيّين، فكيف سيتمكّن السياسي من إيجاد هذه المعادلة الصعبة؟ ألا يكون في استعمال العنف تحت أيّة غاية كانت، ضرباً لأخلاقيّة "الالتزام السياسي" في العمق؟ ألا نلحظ مع فيبر تردّداً بين الأخلاق والسياسة، أيّهما نختار؟ وهو ما يعكس التردّد ذاته بين إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤوليّة.

لقد صمت فيبر أمام هذه الأسئلة الحارقة، ولم يكن حاسماً في الإجابة عنها، بل أكثر من ذلك عمّق الإشكاليّة المتعلّقة بالخيار بين الأخلاقي والسياسي. هذا الصّمت فتح الطريق أمام عدّة محاولات أخرى منها ما توجّه بنقد لاذع للموقف الفيبري ومنها ما تجاوز ذلك لإعطاء حلول بديلة. لكن قبل التعرّض لهذه الرؤى النقديّة نرى من الضروري متابعة الدلالة المستحدثة التي اتّخذها مفهوم المسؤوليّة بعد فيبر.

لقد أعطى سارتر من خلال مذهبه الوجوديّ مفهوم المسؤوليّة مدى أعمق من الذي كانت عليه. إنّ أهميّة الموقف الوجودي السارتري في هذا البحث هو أنّه أتاح لنا حسم التردّد بين إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤوليّة، ليصبح الفعل الإنساني نابعاً من قرار حرّ ومسؤول في استقلاليّة تامّة عن أيّة أخلاق مؤسّسة مسبقاً.

ب- المسؤوليّة والوضعيّة (responsabilité et situation):

يستحضر سارتر في بداية طرحه لمشكل الصفة الأخلاقيّة للفعل حدثاً عينيّاً كان طرفاً فيه، هذا الحدث يقدّم مثالاً للإنسان الذي يمكن أن تضعه الظروف في مأزق من الناحية الأخلاقيّة. هذه الظروف تخصّ تحديداً أحد تلاميذ سارتر الذي أعرب لأستاذه عن تمزّقه بين وضعيّتين متضاربتين: من جهة ظروفه العائليّة (كونه وحيد أمّه المطلّقة)، ومن جهة ثانية ظروف بلده الرازح تحت الاحتلال. وجد نفسه بالنتيجة بين خيارين أخلاقيّين متضادّين: إمّا الالتحاق بجبهة القتال تلبية لنداء الواجب الوطني وترك أمّه وحيدة، أو البقاء إلى جانبها وإعانتها، وبالتالي النكوص عن تلبية ذلك الواجب المقدّس. إنّ وقوع التلميذ في "وضعيّة قصوى" (une situation extrême) أي تحت وطأة خيارين متضاربين هو ما دفعه إلى استشارة الفيلسوف حول أيّ الخيارين أكثر أخلاقيّة. لكن قبل التعرّض لإجابة سارتر، ما هي القيمة الفلسفية لهذا المثال الواقعي؟

أوّلاً: **غموض الأخلاق في ذاتها** بما هي أخلاق قائمة؛ أي عدم تجانسها الدّاخلي، فهي تتقدّم من خلال قيم متفاوتة المستويات، بل متعارضة فيما بينها، ممّا يطرح على الفرد خيارات أخلاقيّة متضادّة: التعارض بين واجب التضحية من أجل الأم وواجب التضحية من أجل الوطن. يلخّص سارتر هذا التعارض كالآتي: "تقول

الأخلاق لا تعامل الآخرين قطّ كوسيلة وإنّما كغاية، حسناً، فإذا بقيت قرب والدتي فإنّي سأعاملها كغاية، ولكن يمكن أن أعامل بهذا الصنيع المحاربين من حولي كوسائل، وبالمقابل لو ألحق بالمحاربين، فإنّني سأعاملهم كغاية، ويمكن بفعل ذلك أن أعامل أمّي كوسيلة".[27]

إذن تطرح الأخلاق القائمة خيارات متناقضة فيما بينها، ولكن يستتبع كلّ منهما نتيجة لا أخلاقيّة، فالانحياز الأخلاقي إلى الأم نتيجته التخلّي اللاأخلاقي عن الوطن، وكذلك الانحياز الأخلاقي للوطن نتيجته التخلّي اللاأخلاقي عن الأمّ.

ثانياً: **غموض الصفة الأخلاقيّة للفعل**: أي عدم تماهيها مع الأخلاق القائمة، فمثلاً أخلاقيّة فعل التلميذ لا تتطابق مع أيّة أخلاق موجودة، "فمن كان سيقدر على مساعدته في الاختيار؟ هل المذهب المسيحيّ؟ كلاّ".[28] إذا كانت الأخلاق القائمة لا تصلح أساساً للأخلاقيّة بسبب عدم تجانسها، فأين يكمن هذا الأساس حسب سارتر؟

إنّ هذه الحادثة التي يرويها سارتر يستكملها ردّه على طلب التلميذ؛ فهي ذات وجهين يتكاملان في إعطائها دلالاتها من الناحية الفلسفيّة: يتمثّل الوجه الأوّل في ارتباك التلميذ في أخذ القرار. أمّا الوجه الثاني، فيتمثل في ردّ الفيلسوف بما هو سلبي، إذ يمتنع عن تقديم المساعدة، فكما يقول سارتر: "من هو القادر على أخذ القرار سلفاً ؟ لا أحد"،[29] فما دلالة هذا الردّ السلبي للفيلسوف؟

إنّ ما يقصده سارتر من هذا الردّ السلبي هو أنّ المسؤوليّة الأخلاقيّة موكولة حصريّاً للفرد (وهو التلميذ في هذا المثال)، لذلك من واجبه أن يضطلع بالاختيار الذاتي لواحد من الخيارين الأخلاقيين المتعارضين. وكما أنّ الأخلاق، كونها أخلاقاً قائمة، لا تساعد على الاختيار، كذلك لا أحد من الآخرين يمكنه إنقاذ التلميذ بموقف، وهذا يعني أنّه هو الوحيد المؤهّل لحسم الاختيار.

هكذا ندرك المغزى العامّ الذي يكمن وراء اهتمام سارتر بهذه الحادثة الأخلاقيّة التي تبدو عاديّة في سياقها الواقعيّ: وهو أهميّة الاختيار كعامل ذاتيّ، لإعطاء الفعل صفته الأخلاقيّة. هذه الصفة وإن كانت تشترط أخلاقاً ما، فإنّ أساسها يظلّ ذاتيّاً، ممثّلاً في المسؤوليّة الفرديّة للفاعل الأخلاقي. إذن على التلميذ إن أراد لفعله أن يكتسب صفة الأخلاقيّة أن يختار بكلّ حريّة واحداً من الخيارين المطروحين أمامه شرط أن يكون مسؤولاً. أمّا

---

[27]- Sartre, l'existentialisme et un humanisme, édition Gallimard, 1996, p. 43

[28]- المرجع نفسه، ص 42

[29]- المرجع نفسه، ص 43

أن يبحث عن حلّ خارج نطاق وعيه، فذلك يعدّ إهمالاً ونكوصاً (le délaissement) عن تحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة. وبالتالي ليست الأخلاقيّة صفة معطاة ومحدّدة سلفاً، بل هي نتاج المسؤوليّة الذاتيّة.

في نقد القراريّة الفيبريّة: Le décisionnisme

إنّ ما نسجّله بعد عرضنا لتفاصيل محاضرة فيبر حول "مهنة رجل السياسة والتزامه" هو الحضور المكثف لأزواج مفهوميّة متقابلة، هذا التقابل يعكس مواقف فكريّة متضاربة، كما يعكس تردّد فيبر بشأن الخيار الممكن، فهل يختار المسؤوليّة أم الاقتناع؟ وهل يختار الصفاء (la pureté) أم العنف؟ وبالتالي هل يختار الأخلاقي أم السياسي؟

نلاحظ أنّ كلّ التردّدات التي عبّر عنها فيبر في محاضرته وحاول تغطيتها بتوفيق مزعوم طفت على السطح، لمّا انتهت المحاضرة دون إبداء حلّ لهذا التمزّق. وبالتالي قرار فيبر بشأن منظومات القيم التي تعرّض لها كان يعكس تذبذباً. هذا التذبذب انتهى بفيبر إلى تدشينه ما يسمّى "بالتيّار القراري".

يعني هذا التيّار الفكري إقصاء كلّ الاعتبارات الأخلاقيّة من ميدان البحث العلمي ومن ميدان الفعل السياسي، ممّا يفتح المجال واسعاً أمام ما يُسمّى "حرب القيم" التي تعكس الوضع التراجيدي للعقل نفسه، بما أنّ فيبر "قد انتهى إلى رمز للقدر اللامعقول للفكر المعاصر".[30] لقد قضى فيبر على عقل عملي مؤهل لتحديد الغايات الصالحة للجميع، يفضي مثل هذا الفكر إلى ممارسة سياسيّة فعّالة وناجعة لكن عبر التضحية بأساس قيمي مطلق.

إنّ الوضعيّة القصوى التي تركها فيبر مطروحة هي تلك التي عبّر عنها روبير مسراحي بكلّ وضوح، "إنّ الخيار التراجيدي يتمثّل في أنّنا لا نقدر على الاختيار إلاّ بين نجاعة سياسيّة وصفاء أخلاقي (pureté morale)؛ أي بين لا أخلاقيّة سياسيّة ناجعة ومثاليّة متعالية لأخلاق عقليّة".[31] فما العمل إذن لو كان الإنسان مجبوراً على البحث عن فعل أخلاقي ناجع ضمن سياق سياسي عنيف؟ بتعبير آخر، إذا كان الفعل السياسي لا مفرّ منه من وجهة نظر موضوعيّة، فإنّ طرح مشكلة الخيار (l'alternative) بين الفعل الصالح أخلاقيّاً والفعل الناجع سياسيّاً ليس سوى شبه مشكل حسب روبير مسراحي. إذن أين يكمن المشكل الحقيقيّ؟

---

[30]- Philipe Raymand, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, P.U.F, Paris, 1987, p.157

[31]- Robert Misrahi,Traité du bonheur,tome 2, édition seuil, 1983, p 38

يكمن المشكل في هذا السّياق في أنّ فيبر قد سبّق المسألة السياسيّة وهمّش المسألة الخلقيّة، إذ اعتبر "أنّ تاريخ البشر عبارة عن حرب بين القيم، ممّا يؤدّي إلى أنّ القيم الملهمة للفعل السياسي تظلّ دائماً غير مبرّرة بالعقل".[32] ولعلّ هذا ما يجعل السياسة تقترب أكثر من الفعل التراجيدي المتمثّل في العنف غير المبرّر، وأن تكون السياسة كذلك معناه أن تصبح مهدّدة للقيم الخلقيّة مهما كان مصدرها.

وبالفعل، فإنّ التجربة التاريخيّة أثبتت أنّ التنظير للدولة الحديثة ـ وهو ما قام به فيبر من خلال علويّة القانون ومشروعيّته ـ لم يمنع النازيّة من الصعود إلى الحكم سنة 1933، وذلك بعد خرقها لكلّ الأعراف والقوانين وحتى الدستور الذي وضعته حكومة فيمار الديمقراطيّة آنذاك. هذا يعني أنّ السياسة دون توفّر عقل عملي يؤطّر ممارستها ستسقط في الاستبداد مهما ادّعت التحديث والعقلنة. هكذا تكتمل تراجيديا القراريّة بفتح المجال أمام العنف اللامحدود، ولا أحد يشكّ في هول الحروب العالميّة والأنظمة الكليانيّة التي ميّزت النصف الأوّل من القرن العشرين. فالنازيّة مثلاً، كانت سبباً في إشعال عدّة حروب سواء مع جيرانها أو ضدّ شعبها. إنّ ما يهمّنا في هذا السياق هو التنظير السياسي للنازية عن طريق مفكرها السياسي "كارل شميت" الذي اعتبره هابرماس "الابن الشرعي لماكس فيبر"[33] على المستوى الفكري.

لقد كان دور كارل شميت النظري نقد الديمقراطيّة البرلمانيّة الممثّلة في حكومة فايمار، ممّا عجّل بسقوط تلك الحكومة. كما أعطى شميت مفاهيم عن الممارسة السياسيّة تقطع كليّاً مع الاعتبارات الأخلاقيّة والمعياريّة، وبالتالي يصبح القرار السياسي مستقلاً عن أيّ أساس حجاجي أو أخلاقي، ليكون "السيّد" (le souverain) هو من يقرّر في الوضعيّات الاستثنائيّة".[34] فقط رجل الدّولة هو الذي يقدّر إن كانت الوضعيّة استثنائيّة أم لا. وإذا كان الأمر كذلك، فمن حقّه أن يعلن عن حالة الطوارئ التي تعني "تعليق الحقوق العامّة ويتولّى الحاكم سلطات مطلقة".[35]

هكذا يتمّ إفراغ الممارسة السياسيّة من أيّ مضمون حقوقي وأخلاقي، وتكون السياسة فعلاً لا عقلانيّاً وارتجاليّاً، وتكون قراراتها مرتبطة بعقليّة المؤامرة والمكر. وليس أدلّ على ذلك من اعتبار شميت أنّ مقياس نجاعة السياسي هو القدرة على "التمييز بين الصديق والعدوّ"، وبالتالي تكون السياسة عبارة عن خوض حرب لا تنتهي، وما السّلم سوى هدنة تدخل أحياناً ضمن تكتيك حربي. هذه الإمكانات الكارثيّة تظل قائمة، وذلك ضمن حرب مستديمة للقيم؛ أي في غياب منظومة معايير أخلاقيّة تكون فوق الصّراعات، وتلعب دور الحكم

---

[32]- المرجع نفسه، ص 52

[33]- Alain Renauld et Sylvie Mesure, la guerre des dieux, ed, grasset,1996, p. 110

[34]- المرجع نفسه، ص 113

[35]- المرجع نفسه، ص 114

على المتصارعين. عندئذ يصبح المكوّن الأساسي للفضاء السياسي هو الانغلاق أو اللاتحاوريّة (L'indiscutabilité)، "يعني اللاتحاور ـ في نهاية التحليل ـ وضع الحوار بين قوسين".[36] إنّه الغياب الكلّي لمنطق الحوار في ظلّ غياب قواعد أخلاقيّة تمهّد له، وفي ظلّ احتكار القرار السياسي من قبل الفوهرر (Führer)، وبناء على ذلك "ما يُدعى عقلاً عملياً، لا يمكن أن يكون في نهاية المطاف سوى عقل الأقوى، ممّا يدعونا إلى اعتباره ـ على ما نعلم ـ لا عقلاً".[37]

إنّ لا معقوليّة الفعل السياسي أفرزت خيبة أمل من السياسة عموماً، بما أنّ الفضاء السياسي منغلق والقرار حكر على صاحب السيادة، الأمر الذي أدّى إلى تهديد للوجود الإنساني عبر إشعال الحروب المدمّرة في كلّ مكان. إلاّ أنّ هذه الأولويّة للسياسي أنتجت ردّة فعل إيتيقيّة، تمثّلت في البحث عن حلول لأزمة السياسة والأخلاق على حدّ سّواء، فكيف نؤسّس من جديد للتواصل داخل المجتمع؟ وكيف نفعّل الحوار كحلّ إيتيقي لما آلت إليه الأمور من انغلاق وتجبّر؟

نلاحظ أنّ الفكر الفلسفي السياسي والأخلاقي اتّجه أكثر ضمن الفضاء المعاصر إلى تناول كيفيّة التعايش السلمي وفق قواعد معيّنة. فليس همّه التنظير لأخلاق مطلقة تكون تأطيراً مثالياً لأيّ فعل إنساني، كما أنّ همّه لم يعد ينحصر في التنظير للشكل الأفضل للدولة، وإنّما كان الهمّ الأساسي لهذا التفكير المعاصر كيفيّة إنقاذ البشريّة من سلطان السياسة الماكر والمخاتل من جهة، ومن جهة أخرى صرف نظر الإنسانيّة عن أخلاق مثاليّة ومطلقة قد تلقي بها في ميتافيزيقا الغيب وتنسى بالتالي همومها العاجلة.

تسترعي انتباهنا في هذا الخصوص عدّة حلول وجوديّة وإيتيقيّة أتت ـ كما أسلفنا الذكر ـ كردّ فعل أمام فشل ما هو سياسي وما هو أخلاقي (نقصد هنا بالأخلاقي علم الأخلاق، على غرار أخلاق الواجب الكانطيّة) ولعلّ أكثر هذه الحلول صدى اليوم هي نظريّة الفعل التواصلي لهابرماس التي تتكوّن من جملة من الضوابط الأخلاقيّة، وذلك لغاية تحقيق السلم الاجتماعيّ كقيمة عليا مقاومة للعنف مهما كان مأتاه ومهما كانت مبرّراته. إنّه بالقدر الذي نهتمّ فيه بالحوار من خلال تهيئة فضاءات عامّة للتواصل بين كلّ مكوّنات المجتمع بالقدر الذي نضمن فيه تعايشاً سلمياً بين كافّة أطياف المجتمع مهما كانت انتماءاتهم ومهما كانت عقائدهم.

[36]- المرجع نفسه، ص 118

[37] - المرجع نفسه، ص 118

خاتمة: نحو إيتيقا النقاش

إنّ التناقض بين الدوغمائية التكنوقراطية واللامعقوليّة القراريّة لا يمكن تجاوزه في نظر هابرماس إلاّ عبر نموذج براغماتي يضع ضمن أولى اهتماماته "الحوار العمومي والعقلاني للمصالح العاجلة داخل المجتمع، حوار يكون أفقه إنتاجاً واعياً لمعايير إيتيقية وقانونية كونية".[38] هكذا يقع فتح السياسة وكل قضايا المجتمع على الشأن العمومي، حيث تناقش جماعياً، وبالتالي يكون القرار بشأنها جماعياً كذلك.

ينضوي الحوار وفق تقدير هابرماس تحت نظرية عامة في التواصل يسِمها بـ"نظرية الفعل التواصلي"، نتولّى عرض ملامحها استناداً إلى مؤلفه "**أخلاق** و**تواصل**".

إنّ ما يلفت انتباهنا في هذا المُؤلّف، هو أنّ صاحبه يتحدّث عن التواصل بمعنى مميّز وطريف، أخرجه من دلالته المتعارفة قيمة إنسانيّة، ليجعل منه نمط حياة عاماً للبشر أي تواصليّة. في تعريف هابرماس للتواصليّة هناك استحضار لصيغة الجمع التي تفيد العمومية "أسمّي تواصلية التفاعلات التي يكون فيها المشاركون متفقين مؤتلفين على تنسيق مخطّطات عملهم".[39] إنّ ما تسجّله هذه الصيغة المميّزة لحديث هابرماس عن التّواصل هي إذن عموميّة حضوره لدى الإنسان؛ فالتواصليّة في دلالتها المخصوصة تعني التواصل، ولكن بوصفها نمط وجود عام للإنسان. بهذا المعنى يخرج هابرماس التّواصل عن دلالته الضيّقة كفعل فردي يرتبط بظروف الإنسان الفرد ومزاجه، ليفتحه على التواصليّة التي ترمز إلى شبكة عامّة من العلاقات تغطّي كينونة الإنسان الواقعيّة في كلّ مجالاتها.

يرتبط السؤال عن دلالة التّواصل لدى هابرماس بأساسه، فهو في الوقت ذاته الذي يعرفه فيه بمعان تقليديّة كالمشاركة والاتّفاق والفهم، يؤكّد على شرطه الرئيس ألا وهو الاعتراف بما يسمّيه "متطلّبات الصلاحيّة".[40] تلعب متطلّبات الصلاحيّة بالنسبة إلى فعل التواصل الدّور نفسه الذي تلعبه قاعدة اللعب بالنسبة إلى اللعبة، وبالتالي يمكننا الحديث في سياق تصوّر هابرماس عن التّواصل بوصفه لعبة لها قواعدها، فما هي إذن قواعد اللعبة التواصليّة؟

يميّز هابرماس في أساس التواصليّة بين ثلاث قواعد أساسيّة يمثل الالتزام بها شرط ممارسة "اللعبة التواصلية"، وهي:

---

[38]- Philipe Raymand, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, P.U.F, Paris, 1987, pp. 172-173

[39]- Habermas, Morale et communication, éd. Flammarion, Paris, 1986, p. 79

[40]- المرجع نفسه، ص 79

أوّلاً: قاعدة الحقيقة: التي تعني الالتزام بالعالم الموضوعي الخارجي الذي يكون بمثابة الإطار الذي يكتنف عمليّة التواصل.

ثانياً: قاعدة الدّقة: التي تعني الالتزام بالقانون الاجتماعي الشرعي في مستوى أدوات التواصل الرمزيّة (كالالتزام بالاستخدام الشرعي للغة مثلاً).

ثالثاً: قاعدة الصّدق: وهي الالتزام الأخلاقي بالعالم الذاتي للفرد أي مقاصده الذاتيّة الداخليّة. إنّ ما يميّز القاعدة الأولى للتواصل هو أنّ طبيعتها منطقيّة، وما يميّز القاعدة الثانية كونها معياريّة شرعيّة، أمّا بالنسبة للقاعدة الأخيرة، فهي ذات طبيعة إيتيقيّة.

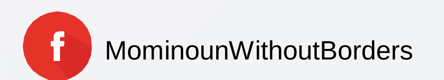
على ضوء هذا الثالوث من القواعد، يظهر لنا مباشرة طابع الشموليّة للفعل التواصلي، فهو في الوقت ذاته ممارسة منطقيّة وشرعيّة وإيتيقيّة. إنّ هذا الطابع العمومي لقواعد الممارسة التواصليّة يعكس أيضاً الطابع الشامل لمجالها، فهابرماس من خلال حديثه عن متطلبات الصلاحية الثلاثة يعرّفنا بثلاثة عوالم هي التي تمثل الإطار المرجعيّ الشامل للفعل التواصلي، عالم الأشياء (من خلال القاعدة الأولى)، والعالم الاجتماعي (من خلال القاعدة الثانية)، والعالم الذاتي (من خلال القاعدة الثالثة)، للبرهنة على هذه النظريّة يوظّف هابرماس مثالاً يقوم مقام الحجّة على الفعل التواصلي الشامل من حيث قواعده ومجالاته، يتمثل المثال في الفعل الكلامي؛ فالكلام باعتباره تجسيماً للفعل التواصلي من خلال اللغة يفترض الالتزام بحقيقة الأشياء، وكذلك الالتزام بقواعد استعماله الاجتماعية، وأخيراً الالتزام بالإفصاح عن القصد الذاتي دون تزييف، وهذا يعني أنّ الفعل الكلامي بحكم تركيبته متفتّح على عالم الأشياء وعلى العالم الاجتماعي وعلى عالم الذات.

هكذا يكون رهان التواصل ثلاثياً: منطقياً وشرعياً وإيتيقياً. لذلك ينزله هابرماس "بوصفه نشاطاً استراتيجيّاً"، وبالتالي يعطيه في وجود الإنسان مكانة المركز أو الغاية القصوى. وبالفعل، فإنّ التواصل كما يحدّده هابرماس تتقاطع داخله عدّة قيم إنسانية من مجالات عديدة، كقيمة الحقيقة وقيمة الشرعية وقيمة الصدق. فالتواصل بهذا المعنى هو قيمة القيم.

المراجع:

- Max Weber, **Le savant et le politique**, introduit par Raymond Aron, Plon, Paris, 1959
- Jurguen Habermas, **Morale et communication**, Flammarion, Paris, 1986
- Emmanuel Kant, **Fondements de la métaphysique des mœurs**, cérès,Tunis ,1994
- Julien Freund, **Politique et impolitique**, Sirey, 1987
- Julien Freund, **L'essence du politique, sirey**, 1965
- Paul Ricœur, **Lecture1**, seuil,Paris, 1991
- Paul Ricœur, **Histoire et vérité**,cérès,Tunis,1995
- Paul Ricœur, **Les enjeux**: tome 1, in Encyclopédie Universalis.
- Jean Paul Sartre, **L'existentialisme est un humanisme**,Gallimard,Paris,1996
- Robert Misrahi, **Traité du bonheur2: Etique, Politique et bonheur**, seuil, Paris, 1983
- Alain Renauld et Sylvie Mesure, **La guerre des dieux**,Grasset, 1996
- Philippe Raymond, **Max Weber et les dilemmes de la raison moderne**, PUF, Paris 1978
- André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Puf, Paris, 1996
- **Dictionnaire des notions philosophiques, Tome 1**









الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
الهاتف : 50 04 73 37 5 212+
الفاكس : 08 04 73 37 5 212+
info@mominoun.com
www.mominoun.com